
Balances optimistas sobre la cultura en México. La visión de los intelectuales “consagrados”, 1946-1962

Aurora Loyo*

Mi interés por estudiar las formas de interrelación entre cultura y política me llevó a delimitar algunas problemáticas que, siempre pensando en la realidad mexicana, me parecían especialmente significativas. Una de ellas reside en el cambio y la permanencia de las formas concretas que revisiten aquellas creencias, mitos o simples ideas, que podemos distinguir por su integración a la sociedad. Aún cuando estos elementos nunca pueden ser cabalmente comprendidos dentro de parámetros temporales estrechos, pues requieren de una explicación histórica de larga duración, es inexacto pensar en ellos como inmutables. No sólo existen en una continua recreación, sino que aun en periodos relativamente cortos se perciben cambios sutiles, simplemente de matiz, que en ocasiones apuntan hacia transformaciones sociales de gran envergadura.

La pretensión de que los cambios culturales sólo pueden aprehenderse en periodos seculares, oscurece el acercamiento hacia una realidad dinámica que requiere, como cualquier otro fenómeno social, ser estudiada desde diferentes ángulos y perspectivas teóricas, en marcos espaciales y temporales diversos, donde prive la diacronía o la sincronía o bien, en que se intenten enfoques “mixtos”.

Para predicar con el ejemplo, he escrito este texto en que, de lograr mi empeño, el lector ha-

brá de convencerse de que en México, en el insignificante lapso de 15 años, además de los impresionantes cambios en la estructura demográfica y en la economía, hubo otros cambios, menos espectaculares pero no menos importantes, en esa otra dimensión que llamaremos, para ser fieles a la tradición sociológica, de “las representaciones colectivas”.

Alejada de cualquier pretensión de exclusividad y aún más de exhaustividad, encontré sugerente penetrar en este mundo de las representaciones colectivas a través de una vía que puede parecer un tanto formal, pero que considero perfectamente válida: la reflexión a partir de los textos escritos en el periodo 1946-60 por intelectuales “consagrados”, en obras colectivas patrocinadas por el Gobierno de la República.

Los textos son: *México y la Cultura*, obra colectiva dirigida por Jaime Torres Bodet, secretario de Educación Pública, publicada por la Secretaría en 1946, y el volumen *La Cultura*, de varios autores, de la obra *México: 50 años de Revolución*, realizada por recomendación expresa del entonces Presidente de la República Adolfo López Mateos, fue publicado también por el FCE en 1962.

¿Qué pueden decirnos estos textos, algunos de los cuales presentan síntomas de envejecimiento prematuro? ¿pueden acaso ayudarnos a comprender a esa sociedad en pos de modernidad que fue México de 1946 a 1960? o de lo que fue la cultura y de lo que se consideró “cultura” en

*Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM.

ese periodo, y de las intrincadas relaciones entre el campo de cultura y el campo del poder.

Más que adelantar una respuesta, quisiera simplemente apuntar las razones por las que la vía que escogí, sólo una entre las innumerables formas posibles para abordar el tema, guarda congruencia con la manera en que me he planteado el problema de cultura y poder. El pensamiento crítico contemporáneo se ha caracterizado por reivindicar la importancia de la cultura. La tradición sociológica clásica es asimismo rica en orientaciones para el análisis cultural. En uno y en otro el enfoque sociológico se distingue por el hecho de que detrás del interés por un objeto determinado (las religiones australianas primitivas, para poner un ejemplo de Durkheim), se encuentra siempre una preocupación más vasta por entender las formas en que se integran los grupos humanos, formas éstas en que, valores, símbolos, creencias, elementos todos de la dimensión cultural, tienen un lugar central.

Fue por este camino donde encontré que los aportes de Durkheim, Pareto y Malinowsky sobre la integración de lo social pueden muy bien servir de eje alrededor del cual hagamos girar problemáticas tan vastas como la legitimidad. Y es que aquello que en términos de "lo social" es visto como integración, contiene a su vez elementos esenciales para la legitimidad de un orden político. El "orden" es el denominador común, no en balde es una categoría fundamental de pensamiento sociológico.

Por este camino llegué a la idea de que si en lugar de perdernos en la maraña de posibles manifestaciones de la "cultura política" nos limitáramos a analizar algunos aspectos —relacionados con las necesidades integrativas, diría Malinowsky o con los residuos de integración, diría Pareto— encontraríamos nudos muy precisos en que cultura y poder se articulan.

Las necesidades integrativas, en el caso que nos ocupa, integración nacional, requieren de un cuerpo de creencias, de mitos o simplemente de ideas, capaces de movilizar los sentimientos de pertenencia a un territorio y de identificación entre sus habitantes. No es difícil ver que, con esta óptica, tendrán preeminencia algunos temas muy precisos: a) La nación y la nacionalidad; b)

La historia de esa nación y de esa nacionalidad; c) La visión del presente; d) La anticipación del futuro y e) Las varias utopías.

También como cuestiones claves, pero situadas en otro rango, identificamos otras dos: a) La función que se adscribe a la cultura en la construcción de la nación y b) El papel que cumplen los intelectuales en dicho proceso.

En busca de un objeto preciso y de formas adecuadas para rastrear estos temas, leí el libro *México y la Cultura*. El prólogo, escrito por Jaime Torres Bodet, llamó poderosamente mi atención, al releerlo fue cuando me di cuenta de que esa obra, y otras análogas que ya conocía, podían servir muy bien para mis propósitos.

El prólogo de Torres Bodet me ayudó a situar mejor mis preguntas. La obra pretende "formular un balance de la cultura de un pueblo joven: México". Siguen luego interesantes afirmaciones, que ya tendremos tiempo de comentar, que para mi sorpresa tocaban prácticamente todos los temas que apunté más arriba. Pude ver que lo que me apasionaba no era la prosa de Torres Bodet, que, al menos en estas páginas, no logra trascender su circunstancia. Tampoco puedo decir que externe puntos de vista originales, reflexiones agudas. No, en definitiva, lo que ahí leemos, lo hemos escuchado (con otras palabras) cientos de veces. La impresión es, más bien, que el autor, hombre inteligente y culto, ha realizado un esfuerzo de decantación: hilará su texto con ideas comunes, pero escogerá aquellas verdaderamente sustantivas. Y no sólo él, sino todos los distinguidos autores de la obra parecen proceder de manera similar, al intentar esa "síntesis de los materiales mayores de la cultura mexicana" que les demandara el secretario de Educación Pública. Eran los "intelectuales consagrados" del momento (reténgase el adjetivo), consagrados con puestos, con premios, con homenajes. Reflexionemos pues a partir de sus ideas y encontraremos además de buena prosa y conocimientos (por lo menos en algunos de ellos), un cúmulo de afirmaciones sobre el país, su historia, su cultura y sobre "lo mexicano". No debería asombrarnos que su lectura nos sugiera valores y sentimientos relacionados con lo "sagrado" pues ¿acaso no es función de consagrados transmitirlos?

La idea de analizar dos obras colectivas, realizadas con el mismo fin, en dos momentos diferentes, resulta pienso yo muy fructífera. Permite hacer comparaciones, establecer continuidades y cambios; nos sensibiliza, nos permite encontrar nuevos significados a aspectos que de otra forma seguramente hubieran pasado desapercibidos.

Los dos momentos en que se escriben tales obras, 1946 y 1962, se ubican en un periodo en que por muy paradójico que parezca, tanto las continuidades como el ritmo de los cambios es sorprendente. Es finalmente la "era del Partido Revolucionario Institucional". El hilo de la continuidad se ancla precisamente en la firmeza de las instituciones políticas, y ¿el cambio?, el cambio está en todas partes. A pesar del escozor que la palabra produce, tal vez no existe otra que pueda servirnos mejor: es la modernización. Una modernización cierto que no se deja ceñir a esquemas prefijados, pero que está ahí pujante e irrefutable.

Los dos "momentos" se localizan también, y ello es fundamental, en una etapa muy favorable para los intelectuales como grupo. La cultura asociada no sólo al perfeccionamiento individual sino a la construcción de la nación tiene en México una gran profundidad histórica; pero es la revolución de 1910 y luego la estabilidad y el crecimiento que se conjugan justamente en el periodo en que se sitúa nuestro trabajo, lo que dará las mayores posibilidades institucionales para el quehacer cultural.

En estos años, veremos a los intelectuales pensar, escribir y desplegar sus habilidades dentro de un marco institucional en expansión, que mal que bien los cobija. Una de las funciones primordiales de los intelectuales será precisamente crear, administrar, dirigir este marco institucional de la cultura. Las circunstancias les fueron propicias; para empezar, a su función se le adscribe un papel muy importante desde el poder. La creación, pero también la gestión de las instituciones, la difusión y aun la recapitulación de elementos susceptibles de ser integrados a la "cultura nacional" son tareas generalmente bien compensadas. No estamos en una época heroica. A nadie se le pide que se enrole en ninguna cruzada. Se trata simplemente de trabajar y tener capacidad de in-

tegrarse a diversos proyectos: nuevas editoriales, la Universidad, los ministerios, preferentemente el de Educación y el de Relaciones Exteriores.

Se trata, al mismo tiempo, de seguir "cultivándose" y de preferencia escribir sobre los mexicanos, sobre México, sobre su presente y su pasado. Se tiene ya, aun en 1946, cierta distancia sobre los años broncos de la Revolución. Asimismo nuestra *intelligentsia* se beneficia de sus vivencias y experiencias juveniles. En su madurez disfrutan ya de estabilidad. Si gozan de cierto prestigio como es el caso de los autores estudiados tendrán también las posibilidades de realizar y de ampliar sus empeños particulares; existen recursos suficientes y un campo amplísimo para nuevas empresas culturales. Por último, la ciudad de México ofrece un espacio lo suficientemente amplio para que el intelectual no sienta, tan acuciosamente, la necesidad del "exilio interior" ni de la "fuga a Europa" y, en cambio, realice viajes más cortos y mejor financiados. Se puede empezar a vivir la ilusión de "la gran ciudad" y liberarse así de la condena de sentirse una especie de paria de la cultura universal.

Esta situación, que apenas esbozo, pero que se podría documentar ampliamente, constituye el telón de fondo sobre el cual pueden leerse los textos que hemos de interpretar. La brevedad nos impone la necesidad de concentrarnos en unos cuantos ensayos, dejando de lado otros que contienen también indicaciones preciosas para seguir hurgando en los problemas que nos planteamos. En esta forzada selección, decidimos limitarnos a analizar dos autores para cada obra. Del volumen *México y la Cultura* retomo las palabras introductorias de Jaime Torres Bodet y el ensayo titulado "Síntesis de la Historia del Pueblo Mexicano" escrito por Silvio Zavala. Del tomo *La Cultura (México: 50 años de Revolución)* selecciono el ensayo titulado "El Pensamiento Filosófico" de Emilio Uranga y las breves páginas de Edmundo O'Gorman sobre la historiografía.

Evidentemente existe en ello cierto grado de arbitrariedad; ésta se atenúa en la medida en que legítimamente podemos argumentar que la discusión sobre la historia y sobre la historiografía poseen una globalidad que en vano buscaríamos en otros ensayos. En cuanto a la pertinencia del

artículo de Uranga, ésta deriva de su argumentación en torno a la llamada "filosofía de lo mexicano". Cabe aquí una pequeña digresión a fin de explicar la razón que me llevó a excluir, en cambio, el texto de 1946 sobre la filosofía escrito por Samuel Ramos. Y es que Ramos se ciñe rigurosamente al tema que se le asignó, es lacónico en sus juicios y, tal vez por modestia, se abstiene de referirse a sus tesis sobre el mexicano y su cultura, mismos que serán la simiente de la corriente a la que pertenece Uranga. Fue entonces necesario remitirnos a las páginas introductorias de Torres Bodet, para encontrar ideas que por los temas tratados, pudieran ser comparadas con las de Uranga, pues en ellas el ministro plasma sus proposiciones generales sobre lo mexicano y sobre la cultura en México. En síntesis: la densidad de los textos, medida a partir de nuestras particulares obsesiones, fue el criterio utilizado en la selección de los ensayos.

Una visión de la posguerra

La concepción de cultura de Jaime Torres Bodet está marcada por una tensión profunda y una vía alternativa a través de la cual se pretende disolverla. De una parte tenemos a la cultura tal como suele vivirla el escritor culto que participó en el movimiento de "Los Contemporáneos": "*las formas de cultura* las han buscado siempre las minorías". Pero al mismo tiempo nuestro autor no sería mexicano de su tiempo si no contemplara pasar "al plano de la *cultura viva* del pueblo, a la música de sus danzas y de sus cantos, a las flores ingenuas y a su cerámica, a la paciente repetición de sus sueños y de sus juegos".

Pareciera como si al hablarnos en el primer caso de "formas de cultura", quisiera afirmar la dimensión estética de la cultura, mientras que en el segundo caso, al agregar el calificativo "viva" quisiera indicarnos que no hace referencia a la cultura en su acepción sustantiva, sino a un conjunto de manifestaciones que se ubican en el ámbito cultural y que para diferenciar de la primera no tendría más remedio que adjetivar: cultura viva.

Pero existe un tercer aspecto a considerar: la

cultura como patrimonio o "heredad" como prefiriere nuestro autor. El texto de Torres Bodet está construido a partir de la articulación cultura y nación (México); de aquí que la polisemia del concepto "cultura" tendrá finalmente que resolverse a favor de su acepción como patrimonio y como acción; patrimonio fundante y acción reafirmativa de la nación.

Heredad, legado, tradición. "De todo" dice Torres Bodet "hemos tenido en la heredad de nuestra cultura". Pero ese "todo" no es indiferenciado. El autor nos comunica sin ambages sus juicios. El valor lo vincula a una característica: la autenticidad, la originalidad. Y ésta, de nuevo, como en un juego de espejos, nos la remite a lo nacional.

Vale la pena transcribir, sin enojosos cortes, un párrafo entero:

Se comprende así que nuestra cultura, en sus líneas más importantes, haya seguido hasta ahora un camino muy parecido al descrito por nuestra historia. Una y otra van ascendiendo, con interrupciones y con caídas hacia lo auténtico. Y entiéndase que lo auténtico no lo concebimos aquí restrictivamente, como lo tradicional o como lo folklórico, sino como aquello que seremos cuando seamos lo que *sólo nosotros* podemos ser, sin que pongamos vanidad en lo que logremos ni sintamos envidia de la fragancia —más penetrante tal vez o tal vez más suave que otras ramas del árbol de la cultura den a aspirar a la humanidad.

Resulta transparente que para Torres Bodet la manifestación cultural cargada de valor sería la "auténtica" y que esta autenticidad está inextricablemente ligada a lo nacional. Pero ¿cómo resolvernos dentro de los binomios: cultura (alta cultura) y cultura viva (cultura popular)? Y por otra parte: valor atribuido a la originalidad (carácter nacional) y valor en tanto dimensión universal, dimensión humana.

Torres Bodet busca y encuentra una respuesta que parece perfecta, equilibrada, en el "justo medio". Pero que es, ante todo, una respuesta de compromiso, de conciliación. En su afán por di-

solver la primera tensión nos receta un conjunto de metáforas poco afortunadas desde el punto de vista literario, pero sumamente ilustrativas. Al referirse al creador, artista o intelectual dice:

Como el árbol del que habla un poeta nuestro, que cuanto más atreve la audacia de su ramaje a la inmensidad magnífica de la luz más debe hundir su raíz en la noche pródiga de la tierra, la cultura tiene que compensar en profundidad lo que ansía y proclama en elevación. Si no lo hace, cae de improviso, rechazada por el suelo que no interpreta, que no la nutre y que, al sentirse no comprendido ni revelado espontáneamente, repudia su ornato superficial y la flora posiza que lo recubre.

Elevación y profundidad. La elevación, la luz, la magnificencia nos sugieren su concepción de alta cultura, la propia de "las promociones de refinada inquietud y real acierto en la lucha por el bien y por la verdad". Y la profundidad, las raíces, la tierra que nutre, nos remite al "pueblo". Ese pueblo cuya cultura sorprende, nos dice en otra parte, por la quietud, por la armonía cauta y conservadora de los elementos y las costumbres, *por el apego a la tierra eterna. . .*"

En cuanto a la segunda tensión, Torres Bodet la desanuda a partir de los imperativos humanitarios de su tiempo: la descolonización, la aspiración de una paz duradera, la fe en los organismos internacionales en donde los países débiles también tienen que decir. Su fina sensibilidad le permite expresar el "espíritu de su tiempo"; su capacidad de trabajo y su experiencia diplomática hacen lo suyo para llevarlo, con posterioridad a este escrito, primero a la secretaría de Relaciones Exteriores (de diciembre de 1946 a diciembre de 1948) y luego nada menos que al puesto de director general de la UNESCO (1948-1952).

Véase si no iba "por buen camino":

Y no porque estemos atravesando una crisis pueril de nacionalismo; sino, al contrario, porque buscamos un *equilibrio* en verdad mundial, en que la *interdependencia* de las ideas y de la fuerza no constituya el

dominio injusto de los intereses de algunos sobre los principios de todos. Porque anhelamos una *armonía* internacional que no sea el "solo" de un país, de un imperio o de una cultura, frente al silencio de un auditorio desposeído. Porque sabemos que esa armonía requiere voces individuales, características, diferentes. Y que la nuestra valdrá en el coro *por lo que afirme de bien*, el tono de su verdad y el registro prístino de su ser.

Todo esto nos lleva de la mano a un último punto, que aunque ya ha sido tocado de manera lateral vale la pena volver a subrayar: el papel de singular importancia que atribuye en tan nobles tareas, al creador, al artista, al intelectual. Porque es él, el único que logra afirmar con su obra lo auténtico; por ello nuestro autor le confiere el título de "depositario de una porción insustituible e irrenunciable de la dignidad histórica del pueblo".

Las respuestas de Torres Bodet son contundentes, no problematizan, no manifiestan dudas ni reservas. Son respuestas que justamente por eso pueden ser traducidas sin mediación en un proyecto de acción cultural y en políticas concretas. El poeta funcionario lo asume plenamente cuando comenta un capítulo de los Upanishads en que se concluye que "lo bueno sólo llega a ser bueno por medio de la acción". La cultura es vista pues, en su dimensión política y ética como "un esfuerzo de redención colectivo, perenne y arduo".

Es precisamente esta convicción, que Torres Bodet comparte con sus más conspicuos contemporáneos, de que su misión como intelectual no sólo es pensar y escribir, sino también es "hacer poder para poder hacer", pero un poder hacer que no se agote en el beneficio personal sino que se pondría al servicio de ciertas ideas de suyo generosas que quizá le fueron contagiadas en su juventud por "la inquietud, la temperatura y la cromática vibración" que atribuye a José Vasconcelos de quien en 1921 fuera su joven secretario.

Pero si esos son los valores que defiende Torres Bodet, existe también un lado menos luminoso, el de los problemas que se soslayan, el del len-

guaje que enmascara, el del idealismo que se quiere siempre puro. Así por ejemplo, cabría preguntarse cuántas connotaciones negativas encubiertas se encuentran tras su demarcación respecto al "nacionalismo pueril". Cuántas disyuntivas se soslayan cuando nuestro autor se limita a señalar en una línea, que México es un pueblo joven (nótese que aquí "pueblo" es utilizado como sinónimo de nación) "con una innegable proporción de ignorantes y desvalidos".

Los valores principales del humanismo encuentran un lugar en el discurso de Torres Bodet, pero ello no impide que una lectura contextualizada nos permita escuchar las resonancias de la derrota de la educación socialista y de la Conferencia de Chapultepec.

Hasta aquí nuestros comentarios a las páginas introductorias de *México y la Cultura*, escritas por Jaime Torres Bodet. Hemos querido destacar una problemática que en una investigación más ambiciosa nos permitiría, entre otras cosas, precisar las concepciones que en ese momento tenían vigencia dentro de ese selecto grupo que, por razones ajenas a toda apologética, hemos llamado de "los consagrados". Concepciones que cobran importancia en la medida en que se difunden no solamente a través de articulaciones discursivas explícitas, sino fundamentalmente a través de las prácticas de estos individuos, en el marco de instituciones a las que contribuyeron tan significativamente a conformar.

Siempre en busca de estas representaciones, nos detendremos algún tiempo en un ensayo de Silvio Zavala, conscientes de que ese discurso, el discurso de un historiador, no es como bien lo apunta Enrique Florescano, *la única* expresión de la memoria del pasado. Es a lo sumo, y aquí nos servimos nuevamente de palabras de Florescano, una más entre las innumerables muestras de esa "historia para sí... (del) desarrollo de una escritura de la historia hecha para la nación y elaborada por los mexicanos".¹

Uno pues entre centenares, el ensayo de Zavala merece sin embargo una lectura detenida. Insistimos, las interpretaciones las haremos gravitar en especial de la "corporeidad" del texto en un volumen publicado por la Secretaría de Educación Pública, bajo la benévola vigilancia —o la

coordinación para utilizar un lenguaje más neutro— de Jaime Torres Bodet. De un volumen en el que orgullosamente se asienta, en la primera línea, el origen: la disposición expresa del Presidente de la República, General Manuel Avila Camacho.

Silvio Zavala fue "el elegido" por el Secretario de Educación para escribir este ensayo central para la obra colectiva, dado que sólo a partir de una interpretación global de la historia de México podrían cobrar cabal sentido ese cúmulo abigarrado de realizaciones culturales, "legado cultural" que, según los designios del ministro, habría de verse cristalizado en *México y la Cultura*. Fue elegido, de entre un puñado de historiadores reconocidos a los que en ese momento podría haberse encomendado el trabajo, seguramente a partir de consideraciones de diversa índole, dentro de las que no deben excluirse razones de simpatía personal, pero entre las cuales se encontraba, sin lugar a dudas, un prestigio considerable que se nutría, en proporciones difíciles de precisar, tanto de su obra historiográfica como de su desempeño como funcionario en el ámbito cultural y diplomático.

Nada más razonable entonces, que esperar de las páginas de Zavala una especie de versión sintética de la "historia oficial". Por "historia oficial" se ha querido en general entender una historia cerrada, una historia muy articulada y coherente que tendría como finalidad esencial legitimar a los "régimenes revolucionarios".

¿Hasta qué punto resulta útil analizar un texto desde esa óptica? La respuesta no es unívoca. Habría que admitir, de principio, que resulta insostenible postular la existencia de una "historia oficial" única, invariable, que no admite matices, dictada siempre por los imperativos del poder. Pero ello no nos debe impedir rescatar el ímpetu desmitificador que con todo, estuvo detrás de este tipo de interpretaciones, tan en boga en los años setenta, y valorar el interés, no siempre llevado a buen término, por desenmascarar las formas de legitimación y de consenso en las que el discurso histórico toma parte. En otras palabras, si bien resulta extremadamente simplista concebir una historia oficial con las características arriba mencionadas, resulta sin embargo útil man-

tener dentro de nuestra mira la problemática subyacente: la relación entre historiografía y poder, o si se quiere plantear la cuestión con mayor amplitud, la relación entre cultura y poder.

La lectura que hago del texto de Zavala puede tal vez servir para ilustrar el interés, pero también los límites en la discusión de un texto a la luz o si se prefiere a la sombra de una pretendida "historia oficial". El texto de Zavala, ya lo veremos, contiene una buena dosis de heterodoxia. En las primeras páginas encontraremos las afirmaciones de rigor. En ciertas regiones de lo que hoy es México, nos dice, existió una "alta civilización ritualista". Nos recuerda enseguida las grandiosas ciudades mayas de Chichen Itzá y Uxmal y menciona también por supuesto a Montealbán, Teotihuacán y Tula. En vano buscamos un atisbo de originalidad.

Para el periodo colonial, el panorama que nos ofrece es bastante más interesante. No sólo intenta exponer a grandes rasgos la evolución político-social de los tres siglos coloniales, sino que alude también, con gran admiración, a las figuras claves de la vida intelectual y artística del periodo. Se manifiesta aquí el trabajo profesional que Zavala ha llevado sobre la época colonial.

Porque para el siglo XIX, encontraremos de nuevo la simple repetición. Zavala se niega a hacer uso de su derecho a repensar la historia y se limita a ceñirse, con una fidelidad impresionante, a la interpretación de su ilustre coterráneo don Justo Sierra. Desde el título que impone a su texto nos lo recuerda. Es el autor más citado en este breve ensayo. Lo cita exactamente ocho veces y lo califica como "el indispensable historiador del siglo XIX mexicano".

Hasta aquí —y si pasamos por alto su evidente predilección por el periodo colonial y su también evidente falta de entusiasmo por la guerra de Independencia—² podría decirse que Zavala se mantiene dentro de la más pura tradición de la "historia oficial". Pero admitimos que en todo caso, la piedra de toque para hacer un juicio al respecto estaría en su versión de la revolución de 1910, eje articulador del discurso oficialista.

Zavala, en estas páginas, nos depara una sorpresa: donde supuestamente tendría que hacer

—en el lenguaje de aquella época— una docta síntesis de la Historia Patria, no se celebra mayormente ni a la revolución mexicana ni a sus héroes; podría incluso reprochársele al autor cierta parquedad cuando alude a los orígenes de este proceso, limitándose a señalar:

El estado de las clases trabajadoras durante la dictadura dejó mucho que desear. Con el incipiente capitalismo y el desarrollo de las industrias, comenzó a formarse la conciencia obrera, pero siempre que hubo alteraciones del orden, como en Orizaba y en Cananea, el gobierno las reprimió con ayuda de la fuerza militar.

Para reseñar la situación social en el medio rural se contenta con transcribir un párrafo de Sierra "quien tuvo el valor de pintar el cuadro del campo tal cual existía".

Pero la sorpresa mayor para el lector se produce cuando comprueba que Emiliano Zapata no aparece en esta "Breve Síntesis de la Historia del Pueblo de México". Y no es el único: en vano buscaríamos alguna referencia a Ricardo Flores Magón o a don Venustiano Carranza. No sólo eso, sino que si se menciona el nombre de dos caudillos revolucionarios, Francisco Villa y Alvaro Obregón, es en el primer caso para referirse a la expedición punitiva norteamericana de 1916 y en el segundo por la circunstancia de que Obregón Presidente nombra a José Vasconcelos ministro de Educación.

Esta última observación nos permite hacer un paréntesis para identificar el único hilo que en el texto de Zavala no se rompe al pasar a la historia contemporánea, en palabras de Zavala: "la vida del intelecto". Es tal vez esta vocación por la cultura, que no se extiende con igual fuerza al campo de la política, lo que explica la inmunidad del autor frente a la epidemia apologética hacia el panteón revolucionario. Zavala guarda sus mejores palabras para Sor Juana Inés de la Cruz, para Singüenza y Góngora, para José María Mora, para Justo Sierra. El carisma de Zapata, Villa y Obregón no logra seducirlo y el proceso revolucionario en su conjunto es visto con distancia.

El corolario de esta posición se encuentra en el siguiente párrafo, en donde después de señalar que el poder revolucionario cayó en manos de los caudillos y que la transmisión del mando “no siempre fue pacífica”, Zavala concluye:

Pero no ha perdurado un solo gobernante como ocurrió en el periodo anterior y tal circunstancia ha mantenido despiertas las aspiraciones democráticas y la esperanza de llegar al ejercicio de un verdadero régimen de instituciones políticas, de acuerdo con los principios aceptados por la Constitución.

Queda aquí totalmente claro que lo que a Zavala, hombre de convicciones liberales, le interesa subrayar en 1946 no son las realizaciones populares de los regímenes revolucionarios, sino más bien las posibilidades democráticas que se abren para la vida nacional. Entendemos así que, ajeno como es a la vertiente popular de la revolución, no valore el sentido del liderazgo ejercido por los grandes caudillos y más bien espere pacientemente, como tantos otros intelectuales, la consecución gradual de los preceptos liberal-democráticos contenidos en la Carta Magna.

Un último punto que merece destacarse es la concepción de Zavala sobre “lo indígena”; no sólo está presente en su visión del carácter general del periodo colonial, sino que demarca sus ideas sobre lo que es y será México.

Recordemos que Silvio Zavala, en la más pura tradición criolla, no retiene de las culturas prehispánicas sino sus más altas expresiones artísticas: “las grandiosas ciudades mayas...” También dentro de esta tradición no dejará de mencionar los “elementos valiosos de la civilización de América desconocidos por los hombres del Viejo Mundo”, como la papa, el maíz, el chocolate, el pavo, etc. “En consecuencia, nos parece que la reseña más somera del desarrollo cultural de México indígena, demuestra que en este Continente y particularmente en las tierras mexicanas, no se había vegetado en la pasividad”.

Afirmación notable por estar construida como negación, lo que le da, quizá en contra de la intención del autor, un carácter más bien defensivo. El sentido de esta defensa se nos aclara si leemos

con cuidado el argumento con el que cierra sus consideraciones sobre la época precolombina:

La *perduración* biológica y cultural del indígena, bajo la nueva fase determinada por la colonización europea ha sido enjuiciada a menudo, desde el punto de vista de las preocupaciones e intereses modernos, como un lastre para la civilización de México y como fuente inagotable de sus problemas. Pero la cuestión ofrece otro cariz más optimista, ya que los críticos por más severos que sean, no pueden desconocer que esa realidad histórica *imprime carácter al país* y constituye una reserva que *sirve de apoyo a sus diversas creaciones*.

Regresemos a la primera afirmación: “En las tierras mexicanas (antes de la Conquista) no se había vegetado en la incuria y en la pasividad”. Esta defensa se sustenta seguramente en una visión sobre el “indio vivo” en aquello que se observa como lo que perdura “biológica y culturalmente del indígena” y que es precisamente incuria y pasividad. ¿Cómo puede entonces oponerse a ese juicio sobre lo indígena lo que califica como “moderno”? Si lo analizamos con cuidado, no se opone, cuando más hace señalamientos que tienden a matizarlo.

Zavala no ve en los indígenas posibilidades de creación, ni siquiera de re-creación pues solamente subraya que es un elemento que *perdura*. Sus cualidades positivas son dos: imprimir carácter al país y constituir una reserva que sirva de apoyo a sus diversas creaciones. Se trata pues de cualidades ligadas a lo que llamamos tradición cultural. Autenticidad que permite la creación, pero esta creación no es ya indígena, es mexicana. México, la Nación, nación moderna además, constituye el parámetro básico a partir del cual este autor contempla “con optimismo” lo indígena, como legado artístico, como tradición cultural portadora de ciertos valores, que sin embargo sólo cobran sentido en cuanto son referidos a las necesidades integrativas de la nación.

Entre las concepciones que hemos venido tratando de integrar, tanto en el caso de Torres Bodet como de Zavala, existen notables coinci-

dencias. Se trata de textos complementarios en más de un sentido. Vale sin embargo hacer una salvedad: Zavala radicaliza, por decirlo así, en sus juicios de valor, posiciones que en Torres Bodet encontramos suavizadas, tamizadas por el sentido de la medida que suele dar la experiencia política.

Zavala y Torres Bodet, marcados ambos por la cultura francesa, por buen número de experiencias, de lecturas, de amistades en común, parecen proceder de distintas formas. Mientras Zavala deja que su pluma corra libremente omitiendo y diciendo, a partir de su sapiencia, pero también a partir de los propios prejuicios de un refinado historiador yucateco un tanto excéntrico, en el caso de Torres Bodet la pluma se detiene, corrige, busca el equilibrio, elimina lo inadecuado. Es el político, es aquel que desde sus años juveniles pasa gran número de horas en los despachos de las secretarías de Estado, el escritor de discursos, el que puede dar forma a la "escuela mexicana" y acabar con la virulenta polémica sobre el artículo tercero.

Por eso, si no existe diferencia entre las ideas de ambos escritores en relación a lo que es cultura o en lo que es y debe ser la cultura mexicana, en Torres Bodet encontramos un cierto reconocimiento a lo que hoy día llamamos cultura popular, que está ausente en Zavala. Por último, imposible imaginar a Torres Bodet olvidando mencionar a Zapata o a Venustiano Carranza. Pero, con la perspectiva que da el tiempo, podemos concluir que estas diferencias no son significativas y no pueden obscurecer la enorme coincidencia en las visiones de ambos autores.

Quince años después

Quince años después nos encontramos de nuevo con un grueso volumen, su título es más revelador que su antecesor: *MEXICO Cincuenta años de Revolución. IV la Cultura*. La tipografía indica una jerarquía. El país, con mayúsculas, luego la pretensión: cinco décadas de Revolución y por último, con mayor modestia, la temática que será abordada, la cultura.

La obra como se sabe fue editada por el Fondo

de Cultura Económica y aunque, al igual que *México y la Cultura* tiene como origen la voluntad presidencial, en este caso se trata además de una edición conmemorativa. El gobierno "revolucionario" se celebra a sí mismo, a sus cincuenta años de Revolución. Nótese el *de* que parece querer refrendar una frase cara a los políticos de entonces: la Revolución no se ha detenido.

Los ensayos que atenderemos son tan complementarios entre sí como los de Torres Bodet y Zavala. En este caso no porque se trate de dos contemporáneos, Uranga nace 20 años después que O'Gorman, pero sus afinidades filosóficas y por tanto los problemas que se plantean, hacen interesante situarlos uno junto a otro.

México ha cambiado. La población aumentó, la urbanización avanza, el peso se ha estabilizado y la hegemonía priísta está plenamente consolidada —nada parecido a Almazán. López Mateos gana unas elecciones que en aquella ocasión tienen un carácter casi plebiscitario. No se sabe muy bien qué sorprende más: el cambio o la continuidad. El PRI está ahí con sus tres sectores, la figura presidencial en lo alto, Fidel Velázquez a cargo de la CTM y para regresar a nuestro pequeño universo, Jaime Torres Bodet de nuevo secretario de Educación Pública.

Si comparamos los índices de los dos volúmenes encontramos varios nombres repetidos. Está, desde luego, el de Jaime Torres Bodet, pero también encontramos en ambos libros a Francisco Larroyo, a Eusebio Dávalos, a José Luis Martínez. Pero dejemos aquí estas toscas comparaciones y dispongámonos a hacer una lectura reflexiva del ensayo de Edmundo O'Gorman titulado simplemente *La Historiografía*.

No nos parece fortuito el hecho de que mientras en el volumen de 1946 encontramos un capítulo dedicado a la historia por Silvio Zavala bajo el curioso título de *Breve Síntesis de la Historia del Pueblo Mexicano*, en 1960 Edmundo O'Gorman escribe no ya una "historia", sino un texto sobre la historiografía. Materia absolutamente distinta al ensayo de Zavala. Podría parecer impropio cualquier comparación. Pero es el cambio lo que resulta interesante de interpretar.

El hecho es contundente; la historia que auto-

reflexiona con O'Gorman, la historia que se somete a sí misma al análisis, tiene un lugar en el volumen conmemorativo de la Revolución Mexicana. ¿Qué sentido tiene esto? En primer lugar tenemos un mayor desarrollo de la historiografía, una dosis considerable de profesionalización y por tanto un distanciamiento muy claro respecto a la historia vista como narrativa del pasado, útil para cohesionar, indispensable para "formar la conciencia nacional".

Edmundo O'Gorman ya para entonces es un maestro universitario ampliamente respetado. (*La Invención de América*, una de sus obras más conocidas, había sido publicada en 1958). Individuo entre los individuos, expresa a su manera puntos de vista representativos también de una generación y de una etapa de la vida nacional.

El autor, al reflexionar sobre el problema "¿Quién es ese pueblo que ahora irrumpe en el escenario de la historia?", señala que una duda de esta naturaleza "suscita siempre respuestas circunstanciales, es decir contestaciones eminentemente condicionadas por el ambiente de la época y por la perspectiva de las preferencias personales". Aplicando tal aserto a su propio texto, no podemos menos que sorprendernos ante la forma sutil en que da voz a cuestiones que han inquietado a los "espíritus reflexivos" (para utilizar una expresión cara al maestro).

Pensar la historiografía, en el sentido en que lo hace O'Gorman, equivale a pensar sobre nuevas bases la relación de la historia con el poder, aun cuando el autor no lo haga suficientemente explícito, tal vez ni siquiera suficientemente consciente.

El objeto que persigue en este ensayo se encuentra muy bien definido: "...poner de relieve no el monto de cincuenta años de labor historiográfica, ni tampoco cuál haya sido la contribución individual, sino el problema central que inspira lo más vivo de los estudios históricos durante el régimen de la Revolución y asimismo la meta que persiguen". Tal problema pudiera muy bien haber sido planteado con idénticas palabras en 1946. Sin embargo la respuesta es en parte una respuesta propia de los años sesenta. En efecto, puede decirse que se encuentra "a caballo" entre los dos momentos analizados.

O'Gorman en trabajos anteriores se había preocupado ya por ofrecer una interpretación original a hechos históricos en su mayor parte conocidos, pero que interesan al historiador siempre a partir de una preocupación mayor, que consistiría en dilucidar ese "ser nacional". Habría que recordar que estudia seriamente filosofía y sus orientaciones filosóficas guían su labor propiamente historiográfica. Comparte pues esa obsesión con otros miembros prominentes de su generación y la siguiente. Su tesis es la siguiente:

El movimiento revolucionario con su preocupación fundamental de justicia social, implica una apertura hacia la comprensión del ser mexicano como un haz de posibilidades, o si se prefiere como un quehacer, no como un legado; no pues como una especie de entidad mítica a la cual podemos ligarnos con una lealtad incondicional pero pasiva, sino como una suprema responsabilidad común.

La misma cuestión que en 1934 bajo la pluma de Samuel Ramos nos dejaba un sabor un tanto desesperanzado, se resuelve en O'Gorman en forma radicalmente distinta. Esa posibilidad siempre abierta, siempre en trance de realización que para O'Gorman constituye el núcleo de la noción del "ser mexicano", se encuentra de cara al futuro y ese futuro, aun cuando no aparezca ni siquiera delineado en el texto, puede inferirse que entraña en sí valores positivos. Es en suma, una visión profundamente optimista que comparte con sus contemporáneos.

Pero existen otras argumentaciones secundarias de O'Gorman que también quisiéramos rescatar por ser especialmente pertinentes para examinar la forma que adquiere su relación con el poder. En la primera página del citado ensayo, O'Gorman afirma enfáticamente: "la Revolución Mexicana no es, como no lo es nada, un fenómeno de generación espontánea, algo milagroso que, habiendo reducido a cenizas un régimen caduco y podrido, nada le deba al pasado". ¿O'Gorman afirmando obviedades? La intención es deslindarse, sin hacer ninguna referencia concreta, de toda esa apologética seudohistórica que florece tan durante los "régimenes revolucionarios".

Visto así el movimiento revolucionario, dice O'Gorman, es fácil remover el mayor obstáculo que se ha opuesto a su comprensión. Y el mayor error —no lo dice literalmente el autor, pero puede ser inferido de su argumentación— deriva de una mistificación que tiene su fuente en las necesidades (no siempre reales) que el seudohistoriador le otorga al poder. O'Gorman no niega la relación de la historiografía con el poder, la asume con elegancia, también con mayor inteligencia. Así interpreto yo su diatriba contra aquellos que “por mal entendidas exigencias de banderías, se sienten obligados a condenar en masa el inmediato pasado para exaltar el presente”.

O'Gorman, el historiador profesional, cumple a su manera con la invitación que le hizo el presidente Adolfo López Mateos el 3 de agosto de 1960, “confesando agradecidos la experiencia del pasado y mirando sin excesiva complacencia las conquistas actuales”.

Esta clara intención por alejarse de la “excesiva complacencia”, la distancia respetuosa —habría que agregar— que O'Gorman interpone en su relación con el poder, la medida misma de su discurso, su negativa a propalar visiones absolutas, expresa muy bien una posición que caracteriza en esa época a cierto intelectual universitario ya profesionalizado.

Hablamos de “profesionalización” y ello no es gratuito. Existen ya, para algunos profesores e investigadores, condiciones institucionales que les permiten hacer de esas labores una forma de vida. Existe también una comunidad, por muy restringida que sea, que valora, reconoce y legitima el trabajo académico. El reconocimiento de los “pares” y el del poder político se recibe con agradecimiento. El primero se actualiza en el medio propiamente cultural: en la universidad, en las editoriales, en las revistas. Para aquellos que se profesionalizan tiene prioridad sobre el segundo —el que emana del poder, pues sus compromisos vitales los ligan a valores, espacios y formas de vida propios de ese medio.

Pero, en ese momento, para este tipo de intelectual no se trata de un poder político “ajeno”. Es por ello que no existe un conflicto de valores. El caso de O'Gorman es paradigmático. Su sentido de pertenencia se manifiesta sin ambages

cuando habla desde la perspectiva “de la historiografía mexicana del régimen revolucionario”. Ello responde sin duda a la experiencia vital de un hombre nacido en 1901 que no se siente, que no es ajeno a los cambios ocurridos en el país a partir de la Revolución. No es ajeno tampoco pues, al poder que encuentra su legitimidad en su origen revolucionario.

En síntesis, puesto que el poder político representado fundamentalmente por la institución presidencial es legítimo, el intelectual puede cumplir de buen grado y con buena conciencia una tarea que se le encomiende: no abdica de los valores que como intelectual cree representar. En O'Gorman, la reflexión en ningún momento deja de ser personal, de tener como marcas inconfundibles su orientación filosófica y su estilo, de poseer atisbos críticos, pues obrar de otra manera e (interpreto aquí a partir de los valores que atribuyo al autor) no sería inteligente, no sería elegante y sobre todo no sería necesario.

Otro texto que por su densidad amerita ser comentado con cierto detalle es el de Emilio Uranga sobre el pensamiento filosófico. Uranga fue miembro del grupo “Hiperión”,³ y uno de los creadores de la llamada “filosofía de lo mexicano”. En este ensayo reflexiona —en pleno reflujó de esa corriente de pensamiento que tan fuertemente marcó el panorama cultural del país en la posguerra y hasta aproximadamente el año de 1953— sobre el devenir de la filosofía en México, pasa revista a las figuras que considera más relevantes⁴ pero, fundamentalmente, realiza una especie de estado de cuentas sobre la “filosofía de lo mexicano”. El último es un esfuerzo que tiene un valor especial si se piensa hasta dónde fue profundo el compromiso del propio Uranga y del grupo Hiperión con el tema.

Para sustentar tal afirmación nos remitimos al testimonio del autor, que en 1952 escribía:

Al grupo Hiperión esta dedicación al tema de lo mexicano, no puede menos que regocijarle. El problema del mexicano no podría decirse que está *próximo* a nuestras preocupaciones, sino que para ser más justos, habríamos de añadir que es *constitutivo*, con

él hemos ascendido y, si se hundiera, tras de su ocaso también seguiría el nuestro.⁵

Sin embargo, a menos de diez años de distancia el autor es capaz de regresar sobre sus ideas, examinarlas a fin de establecer con mayor precisión su vínculo con otras tradiciones filosóficas, en especial españolas, señalar las incomprensiones a las que sus tesis han dado lugar y finalmente aceptar que la "filosofía de lo mexicano" es un capítulo perfectamente cerrado, una etapa liquidada.

La argumentación de Uranga tiene un enorme interés de principio a fin. Nos vemos obligados a pasar literalmente de lado discusiones importantes para resaltar únicamente lo que atañe directamente a los problemas que aquí nos ocupan.

Uranga es un pensador cuya evolución es bastante compleja. Su formación inicial es cristiana, sus influencias filosóficas propiamente dichas son sumamente variadas. Caso, Ramos y Gaos son maestros suyos e interlocutores perpetuos, como igualmente omnipresentes podríamos señalar a Ortega y Gasset y desde luego a Martín Heidegger. Por otra parte, Ramón López Velarde y Octavio Paz le proporcionan importantes fuentes de inspiración, al grado que declara con modestia que su única originalidad consiste en "haber escuchado la voz de los poetas". Por último, es sabido que después transita hacia el marxismo.

Los juicios de este filósofo —nacido en 1921, que a los cuarenta años ya se encuentra por decirlo así "de regreso" de la notoriedad derivada de la efímera "moda" del tema "lo mexicano"— sobre la Revolución Mexicana, el tipo de país que es México en 1960, el poder político dejan traslucir su compleja evolución personal, pero expresan también las inquietudes de una generación posterior a la de O'Gorman. La conciencia aguda de formar parte de una generación, herencia de las lecturas de Ortega y Gasset, se expresa en diversos pasajes de la obra del autor (el tema de lo mexicano, decía en 1952, es un tema generacional) y contribuye a dar sentido a sus afirmaciones.

¿Qué representa para Uranga la Revolución Mexicana? dejemos que él responda:

Para el filósofo mexicano, la Revolución ha sido una gran gesta humanista, ha significado la creación de un tipo de hombre que puede competir con cualquiera de los que nos propone la historia o nos ofrece el mundo contemporáneo. En una palabra la Revolución ha producido en los mexicanos una manera humana de ser, que los faculta para considerarse contemporáneos dignos de todos los hombres.

Para volver inteligible esta visión es necesario complementarla a la luz de la impronta que en el pensamiento del autor dejan, por una parte, la vida y la obra de Antonio Caso y la de Ramón López Velarde, por otra.

Cuando Uranga dice que la Revolución nos hizo hombres, nos humanizó, está de hecho rindiendo tributo a su maestro Antonio Caso, que emerge en el ensayo de Uranga como el verdadero representante de una sensibilidad espiritualista, patrimonio filosófico de la Revolución.

De otro ámbito, el de las letras, Uranga rescata la voz de López Velarde que en su *Minutero* nos habla de la "Novedad de la Patria". ¿Y qué rescata Uranga? La dimensión de interioridad de la revolución que aprehende el poeta y que el pensador, dice Uranga, está lejos de entender. Pero acudamos de nueva cuenta a sus palabras, que acuden de nuevo a palabras escritas por el poeta:

Antes de la revolución la patria aparecía "pomposa, multimillonaria, honorable en el presente y epopéyica en el pasado". La justificación de la patria estaba realizada a ojos ajenos. Pero con la revolución este barniz de derecho se ha desvanecido. Han sido menester "los años de sufrimiento para concebir una patria menos externa, más modesta y probablemente más preciosa".

El humanismo encarnado por Caso, la modestia a la que cantó López Velarde son los valores que se encuentran en la base de los juicios de Uranga sobre la Revolución Mexicana.

Pero, y esto es muy importante, cuando Uranga habla de Revolución Mexicana se limita a la

gesta, como él mismo la define. ¿Y los llamados regímenes revolucionarios?

Ya en 1952 y a raíz de la lectura de López Velarde a la que nos referimos, Uranga comenta amargamente que con los años “la grandeza empieza a rondarnos (a los mexicanos) bajo las formas del más aparatoso exhibicionismo. La modestia de la condición humana recordada por la revolución está echada al olvido. . .”⁶ Las reconversiones de Uranga son muy explicables si pensamos que al escribir estas líneas estaba terminando el régimen de Miguel Alemán, cuando se trató de imponer una imagen moderna, dinámica, “americanizada” del país y cuando el estilo de vida de los poderosos mostró, sin recato alguno, lujo en el consumo y desenfado en las costumbres. En 1960 Uranga expresa su condena en términos más sociológicos: se está viviendo, dice, “un interregno de la burguesía”. Y esto lo afirma precisamente en un volumen conmemorativo del cincuentenario de la Revolución Mexicana; es, entre todos los ahí expresados, el juicio categórico más adverso al “sistema”.

Un “interregno” significa una época de transición. La transitoriedad que atribuye a la situación y el que la obra revolucionaria sea para él altamente positiva tienden a contrarrestar lo negativo del juicio. El interregno de la burguesía se caracteriza, expone el autor, por el “predominio de una burguesía nativa, de una servicialidad indigna con los norteamericanos”. Ese predominio —nos deja entrever Uranga— en un principio fue económico, pero “de pronto adquiriría una importancia tal, que en muy pocos años se habría de convertir en la clase ideológicamente rectora del país”. El papel que en todo esto juegan los gobiernos del Partido Revolucionario Institucional no se aclara suficientemente en el texto, pero todo parece indicar que la interpretación de Uranga se ajusta a aquella, muy extendida dentro de la izquierda de ese tiempo, que aun cuando consideraba que en lo fundamental el Estado servía a los intereses de la burguesía, no dejaba de señalar que en el gobierno existían grupos o sectores “progresistas” que se mantenían firmes en sus posiciones revolucionarias, esto es, no se habían desviado de la orientación popular de la Revolución de 1910.

Uranga atribuye a esa dominación burguesa un efecto directo sobre la filosofía, que determinaría el súbito abandono del tema de lo mexicano ¿No era acaso muy obvio que a esa burguesía voraz y desnacionalizada el tema de lo mexicano no le interesara en lo más mínimo?, concluye Uranga. De ahí se sigue el diagnóstico que hace sobre la filosofía mexicana en ese momento: la filosofía vive en los seminarios de la Facultad de Filosofía y Letras; la situación “no le permite ocuparse del destino de la nación”. Termina su ensayo con esta interrogación:

Vuelta a la soledad, la meditación filosófica de los mexicanos trabaja en la paz batallona de los seminarios ¿Quién se atrevería a predecir, el día en que saldrá nuevamente a la calle con una doctrina que comunicar a la gente? y sobre todo ¿cuál podría ser esa doctrina?

Parecería que el signo de interrogación final no se limita a la filosofía sino que de hecho se refiere también al futuro del país. El pasado: la Revolución que es también su Revolución; el presente: una etapa de transición, y el futuro: una enorme interrogación.

A manera de conclusión

Entre 1946 y 1962 la sociedad mexicana experimenta enormes transformaciones; sin embargo, el rasgo dominante del periodo es la continuidad.

Hemos delimitado un campo muy específico de interés, a partir de las problemáticas que de él emergen podemos decir que también aquí predomina esa continuidad.

Atrás han quedado, en los años treinta, las principales confrontaciones que escindieron a las fuerzas gravitantes en el campo de la cultura. Confrontaciones como las habidas en torno a la Universidad Nacional o a la educación socialista. En 1946 la UNAM ya había encontrado cierta “organicidad”. La reforma al artículo tercero constitucional, que eliminó el carácter “socialista”, había sido llevada a término y Torres Bodet intentaba limar las asperezas que su antecesor ha-

bía provocado. Por último, la unificación magisterial en un solo y dócil sindicato iba por buen camino y la izquierda, debilitada, apenas ofrecía resistencia.

Existe en toda esa época una verdadera hegemonía, ésta se expresa con notable nitidez en los ensayos que hemos analizado y, nos atrevemos a decir, en el carácter mismo de las obras monumentales de las que forman parte.

Precisamente en razón de esta hegemonía se puede entender muy bien la heterodoxia de Zavala, la crítica de Uranga; son libertades que se permite un Estado fuerte (sin el auge aun de la era del PRI) y no hacen sino robustecer su carácter englobante.

Las variadas construcciones artísticas, historiográficas o simplemente ideológicas sobre la Revolución Mexicana se han convertido en un enorme paraguas. Liberales, populistas, nacionalistas, agraristas y modernizantes pueden muy bien reencontrarse a partir del vasto cúmulo de representaciones construidas con el gran tema de la Revolución.

En el periodo que examinamos, el Estado usufructa, por decirlo así, un capital simbólico acumulado a lo largo de los años de lucha, en que los diversos grupos revolucionarios y, dentro de éstos, intelectuales de diversas tallas (incluyendo a los "caudillos culturales") fueron capaces de articular proposiciones y prácticas eminentemente legitimadoras. Legitimadoras porque volvían legítimo un poder político que permitía, alentaba, destinaba recursos para realizar tareas de muy diversa índole que se subsumían sin embargo en pocas palabras comprensibles tanto para campesinos como para obreros y sectores medios: *educación y cultura para mejorar*. Para algunos, ese mejoramiento era individual, para otros se trataba sobre todo de construir un México mejor y para la mayoría ambas metas eran asequibles dentro de un mismo proceso.

La figura del intelectual cooptado por el poder, absorbido, manchado, corrompido en su espiritualidad por obra de un Estado tentacular, pierde toda pertinencia (si es que tiene alguna). En primer lugar porque el campo de la cultura no es en ningún caso el reino de la espiritualidad ni podría serlo y porque ahí, como en otras par-

tes, se manifiestan relaciones de poder en que, por ejemplo, "los consagrados" pueden más que los "simples adeptos".

En segundo lugar porque si la reafirmación de "lo nacional" y de "lo popular" en que se asienta parte de la legitimidad del "nuevo orden" ha de realizarse sobre todo en el ámbito de la cultura, los intelectuales como grupo social ocuparán un sitio central.

En *México y la Cultura*, tanto en los textos que comentamos como en los restantes, se percibe que los "grandes intelectuales" tienen una autoconciencia bastante clara de su papel, y en general de la importancia de la tarea colectiva en la que participan maestros de escuela, artistas, investigadores, difusores de la cultura en el país.

Es un momento interesante en que se cosechan todavía frutos de esa liberación de la creatividad que, con razón creo yo, los intelectuales de la época asociaban a la conmoción a que dio lugar las luchas revolucionarias. Por otra parte lo ya cosechado —las grandes obras de los muralistas por poner un ejemplo— aún no se ha momificado.

Los intelectuales congregados por Torres Bodet en 1946 hacen de las ciudades sagradas prehispánicas, el arte barroco novohispano o los murales de José Clemente Orozco, sustento para su reivindicación de la autenticidad como valor, que desemboca en la reivindicación de "lo mexicano". Pero ello no se asocia, es importante recordarlo, a posiciones políticas de corte nacionalista o popular. Guarda en todo caso mayores afinidades con el patriotismo criollo del XVIII.⁷

La visión que a partir de su "habitus"⁸ nos dan sobre México y su cultura es profundamente optimista. Se considera que el "nuevo orden", pese a los reparos que externa Zavala, posibilita no sólo la autenticidad en la creación, sino la realización, en todos los ámbitos de la vida colectiva, de otro valor fundamental: la libertad. Su optimismo se halla fincado también en un sustrato más terrenal: la relativa bonanza que la Segunda Guerra Mundial dejó en el país y la voluntad del grupo gobernante de dar recursos y apoyar la institucionalización de la cultura.

Quince años después, en el volumen *La Cultura de México: Cincuenta Años de Revolución*, el

tono general sigue siendo optimista. Observamos sin embargo algunas diferencias.

El lenguaje se ha vuelto menos "literario" y más especializado. La presentación que precede los ensayos es bastante representativa al respecto. De la escrita por Jaime Torres Bodet ya hemos hablado bastante, confróntese con este párrafo tomado del prólogo firmado por Adolfo López Mateos: "En las páginas siguientes se encuentran los índices verdaderos del adelanto que México ha obtenido. . ."

Observamos que se ha mitigado la necesidad de reivindicación mexicanista. Pero en cambio se percibe la necesidad del intelectual de reivindicar su autonomía y sus espacios. O'Gorman negándose a condenar el pasado y exaltar el presente y Uranga haciendo vivir a la filosofía mexicana en la "paz batallona" de los seminarios universitarios.

En cuanto al presente, mientras el discurso de 1946 ponderaba sus posibilidades (se trataba por decirlo así de un presente que se lanzaba hacia adelante), en 1962 éste era evaluado a partir de las obras realizadas.

Y por último, ese futuro que en el 46 aparecía desdibujado, pero sin ninguna sombra, totalmente promisorio, quince años después aparece menos idealizado, matizado por el reconocimiento de limitantes, de problemas insolubles en el corto y en el mediano plazo. Es un presente que se celebra ya con apoyo de cifras (véanse por ejemplo los capítulos dedicados a la educación), que se inclina hacia el pasado en busca de representaciones legitimadoras y que, en los casos de los autores considerados como más lúcidos, se proyecta ya con cierto escepticismo sobre el porvenir.

Notas

¹ Enrique Florescano, *Memoria Mexicana*, Joaquín Mortiz, 1987, México.

² De la lucha de Independencia dice: "La lucha tomó caracteres sociales y atrajo a las clases mestizas e indígenas, más interesadas al parecer en las ofertas de índole agraria y en la liberación de tributos, que en los aspectos políticos del movimiento".

³ El grupo Hiperión estuvo constituido por Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín S. MacGregor y el propio Uranga. Leopoldo Zea contribuye también de manera muy importante a la discusión sobre el tema a través de sus obras y como editor de la colección *México y lo mexicano*, publicada por Porrúa.

⁴ Las tres figuras de Uranga son José Vasconcelos, Antonio Caso y Samuel Ramos. Idéntica trinidad encontramos en el ensayo de Fernando Salmerón dedicado a los filósofos mexicanos del siglo XX que aparece en *Estu-*

dios de Historia de la Filosofía de México, Coordinación de Humanidades, UNAM, 1973.

⁵ Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Porrúa y Obregón, 1952, p. 9.

⁶ Uranga, *op cit.*, p. 77.

⁷ No es gratuito que Zavala, así como Toussaint y Samuel Ramos, pondere el florecimiento del arte, la filosofía, las letras en el virreinato, combatiendo así la entonces generalizada imagen de oscurantismo que se atribuía a ese periodo.

⁸ "Habitus" designa en Bourdieu "la cultura de una época, de una clase o de un grupo cualquiera en tanto que interiorizada por el individuo bajo la forma de disposiciones duraderas que constituyen el principio de su comportamiento o de su acción". Véase: Gilberto Giménez Montiel, *La teoría y el análisis de la cultura*, Programa Nacional de Formación de Profesores Universitarios en Ciencias Sociales, 1987, pp. 34-39 y 259-287.

